Revista de Estudios Sociales

26 | Abril 2007
Raza y nación (I)

La complementariedad cultural en el surgimiento de los grupos zambos del cabo Gracias a Dios, en la Mosquitia, durante los siglos XVII y XVIII

Cultural complementarities in the arisal of Zambo groups at cape Gracias a Dios in Mosquita, during 17th and 18th centuries

A complementaridade cultural dos grupos zambos do cabo Gracias a Dios, na Mosquitia nos seculos XVII e XVIII

Eugenia Ibarra

Edición electrónica
URL: https://journals.openedition.org/revestudsoc/20793
ISSN: 1900-5180

Editor
Universidad de los Andes

Edición impresa
Fecha de publicación: 1 abril 2007
Paginación: 105-115
ISSN: 0123-885X

Referencia electrónica
Eugenia Ibarra, «La complementariedad cultural en el surgimiento de los grupos zambos del cabo Gracias a Dios, en la Mosquitia, durante los siglos XVII y XVIII», *Revista de Estudios Sociales* [En línea], 26 | Abril 2007, Publicado el 01 abril 2007, consultado el 04 mayo 2021. URL: http://journals.openedition.org/revestudsoc/20793

Los contenidos de la *Revista de Estudios Sociales* están editados bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0 International.

Revista de Estudios Sociales no. 26, abril de 2007: Pp. 1-196. ISSN 0123-885X: Bogotá, Colombia; Pp. 105-115.

LA COMPLEMENTARIEDAD CULTURAL EN EL SURGIMIENTO DE LOS GRUPOS ZAMBOS DEL CABO GRACIAS A DIOS, EN LA MOSQUITIA, DURANTE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Fecha de recepción: 10 de noviembre de 2006 • Fecha de aceptación: 15 de enero de 2007

Eugenia Ibarra*

Resumen

Cuando se investigan los momentos iniciales de contacto entre africanos y amerindios en el contexto de la esclavitud, las fuentes documentales permiten observar situaciones en las que conceptos tradicionales como aculturación y transculturación pueden resultar insuficientes para explicar los procesos que se generan en esos primeros encuentros. A la vez, los conceptos de recreación y de transmisión cultural requieren de la presencia de algunas condiciones que no son iguales en todos los casos de contactos. El objetivo de este artículo es llamar a la reflexión sobre esos aspectos, sugiriendo el concepto de complementariedad cultural como posibilidad de explicación en ciertos casos, como el que se presenta entre africanos y amerindios en el cabo Gracias a Dios en la Costa de Mosquitos en el transcurso de los siglos XVII y XVIII. Esta situación contrasta fuertemente con los procesos de recreación y transmisión cultural que tuvieron lugar en Jamaica, durante el mismo periodo histórico y en el contexto del conflicto anglohispano en la Costa de Mosquito y en Jamaica. Pretendemos contribuir al debate internacional acerca del surgimiento de los grupos zambos, al señalar otras posibilidades para explicar el desarrollo inicial de "contactos" culturales.

Palabras clave:

Indios mosquitos, africanos esclavizados, zambos, esclavitud, contacto cultural, complementariedad cultural.

CULTURAL COMPLEMENTARITIES IN THE ARISAL OF ZAMBO GROUPS AT CAPE *GRACIAS A DIOS* IN MOSQUITA, DURING 17TH AND 18TH CENTURIES

Abstract

Historical sources that recount the encounters between enslaved Africans and Amerindians suggest that there are occasions when the traditional concepts of acculturation and transculturation are inadequate to explain the processes that develop when peoples from two different cultures come into contact. Similarly, the concepts of cultural recreation and cultural transmission require certain conditions that are not always the same in cases of cultural contact. The goal of this article is to reflect on the issue of cultural contact and to propose that the concept of cultural complementarity be used as way to explain certain cases, such as that between Africans and Amerindians on Cape "Gracias a Dios" on the Mosquito coast in the seventeenth and eighteenth centuries. This situation contrasts sharply with the processes of cultural recreation and transmission that occurred in Jamaica during this same period and in the context of the English-Spanish conflict on the Mosquito coast and in Jamaica. The article seeks to contribute to the international debate on the rise of sambo groups, suggesting other ways to explain the initial development of cultural "contacts."

Keywords:

Mosquito Indians, African slaves, sambos, slavery, culture contact, cultural complementarity.

A COMPLEMENTARIDADE CULTURAL DOS GRUPOS ZAMBOS DO CABO *GRACIAS A DIOS*, NA MOSQUITIA NOS SECULOS XVII E XVIII

Resumo

Quando se investigam os momentos iniciais do contato entre africanos e os ameríndios no contexto da escravidão, as fontes documentais permitem apreciar situações nas quais os conceitos tradicionais como aculturação e transculturação podem resultar insuficientes para explicar os processos que se geram nesses primeiros encontros. Ao mesmo tempo, os conceitos de recriação cultural e de transmissão cultural precisam da presença de algumas condições que não são iguais em todos os casos de contatos culturais. O objetivo deste artigo é gerar reflexão sobre esses temas, surgindo o conceito de complementaridade cultural como possibilidade de explicação em certos casos, como os que se registraram entre africanos e ameríndios no Cabo Gracias a Dios (Cabo Graças a Deus) na Costa de Mosquitos nos séculos XVII e XVIII. Esta situação contrasta fortemente com os processos de recriação e transmissão cultural que se deram na Jamaica durante o mesmo período histórico e no contexto do conflito anglo-hispano na Costa de Mosquitos e na Jamaica. Pretende-se contribuir ao debate internacional sobre o surgimento dos grupos zambos, assinalando outras possibilidades para explicar o desenvolvimento inicial dos "contatos" culturais.

Palavras-chave:

Índios mosquitos, escravos africanos, zambos, escravidão, contato cultural, complementaridade cultural.

* Antropóloga e historiadora costarricense. Entre sus obras se encuentran *Las Sociedades Cacicales de Costa Rica (S. XVI)*; *Fronteras étnicas en la conquista de Nicaragua y Nicoya, Entre la solidaridad y el conflicto* y *Las manchas del jaguar, Huellas indígenas en la historia de Costa Rica*. Actualmente trabaja como profesora en la Escuela de Antropología y Sociología de la Universidad de Costa Rica. Investiga sobre la esclavitud indígena en la historia interconectada del Caribe en los siglos XVII y XVIII. Correo electrónico: euibarra@racsa.co.cr

En antropología, los tradicionales conceptos de aculturación y transculturación han sido frecuentemente empleados para dar cuenta de distintos procesos que se generan cuando ocurren contactos culturales, como el que tuvo lugar entre los africanos esclavizados con amerindios. Sin embargo, novedosos enfoques teórico-metodológicos unidos a información documental específica de un caso demuestran que esos conceptos se vuelven insuficientes en ciertas ocasiones para explicar qué ocurre en los momentos iniciales de algunos de los encuentros. Ello implica tomar en consideración el acervo cultural de los africanos así como el de los indígenas con los que se llegarán a mezclar, incluyendo el ámbito religioso. Este artículo es un trabajo introductorio y reflexivo sobre el tema y, como tal, no pretende obtener respuestas sino, más bien, desea presentar algunas sugerencias que puedan contribuir a comprender esos procesos.

Uno de los autores que recientemente se ha referido a aspectos teórico-metodológicos en relación con temas de etnicidad, cultura y religión en el contexto de la esclavitud, ha sido Paul E. Lovejoy (1997). Este autor señala la pertinencia de observar las particularidades que resultan de cuidadosas investigaciones históricas. En este artículo nos acogemos a esas sugerencias, sobre todo aplicadas a los contactos culturales iniciales. Además, compartimos con este autor la idea de que la etnicidad, la religión y la cultura son cambiantes en las sociedades nuevas, que se formaron como resultado del proceso esclavista.

Lovejoy (1997) comenta que, como parte del procedimiento metodológico, es conveniente partir desde el pasado al presente para entender los cambios, aun cuando las fuentes documentales sean escasas, tal como es la situación en el Cabo Gracias a Dios. Se hace necesario asomarse, conocer y comprender, hasta donde sea posible, el pasado de las sociedades africanas a fin de escudriñar el establecimiento de nuevas relaciones con los amerindios.

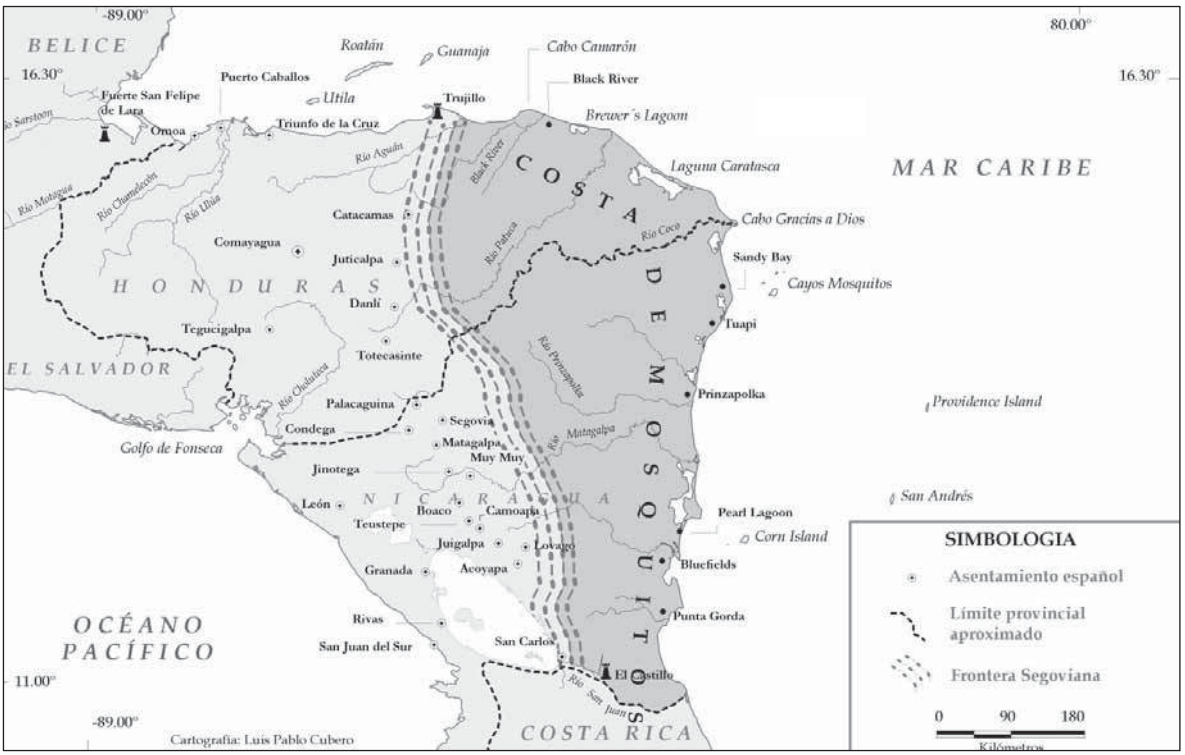
Las reflexiones de Paul E. Lovejoy en ese documento constituyen, sin duda, un importante punto de partida para un problema como el que nos ocupa. Pero, como parte de la historia de la esclavitud, y atendiendo el llamado de atención de ese autor, todavía no está clara la manera como se presentó el problema de cómo se dieron la transmisión o la re-creación cultural entre los africanos traídos de manera forzada a América. Entenderemos por re-creación cultural el proceso de resistencia en que una sociedad se niega a perder rasgos culturales propios ante las nuevas condiciones demandadas por la esclavitud, en tierras alejadas de sus lugares de nacimiento y enfrentados a condiciones infrahumanas de sobrevivencia. En esas situaciones, los portadores de culturas particulares se preocuparán por recordarla, rescatarla, practicarla en la medida de lo posible, y re-crearla dentro de las nuevas condiciones. Una vez rescatadas y re-creadas, algunas prácticas culturales se fortalecerían y pueden ser transmitidas a otros, que bien pueden ser miembros de las generaciones siguientes. Se daría, así, una transmisión cultural. Tampoco es conocido cuál fue el papel de algunos rasgos socioculturales, particularmente africanos, en las uniones entre los indígenas y los negros en aquellas áreas en las que surgió población zamba. Los resultados de un reciente proyecto de investigación demuestran que el nacimiento de los grupos zambos fue diverso en las distintas áreas caribeñas y americanas en que ocurrió como procesos estrechamente relacionados con la compleja historia de la esclavitud (Ibarra, 2006).

En los siglos XVII y XVIII, época de la expansión inglesa hacia el Caribe y costas americanas del Caribe, Jamaica y la Costa de Mosquito (s) o Mosquito Shore, en las costas caribeñas de Honduras y Nicaragua, son ejemplos de esas diferencias. Mientras en Jamaica prevalecieron grupos de africanos de distinta procedencia en condiciones de trabajo esclavo en grandes plantaciones, a la par de una escasa población indígena en 1655, que vivían desperdigados junto con negros, judíos, portugueses y españoles (Dunn 1972), en algunas áreas de la Costa de Mosquito se presentó la mezcla de negros con los indígenas mosquitos como se conocían en la literatura de la época; los que, a su turno, llegaron a desarrollar otro tipo de relaciones con los ingleses y a desempeñar un papel político fundamental en el área centroamericana. Ambos casos son importantes de considerar con el fin de abordar aspectos de desarrollo cultural entre recién llegados a tierras americanas y del Caribe insular dentro del contexto de la esclavitud.

La respuesta a cómo se formaron los grupos zambos en la Costa de Mosquitos puede darse a partir de fuentes españolas e inglesas de los siglos XVII y XVIII. Su contenido se refiere fundamentalmente a lo visible: al fenotipo que resulta de la mezcla de africano con amerindio. Es más complicado, pero no imposible, encontrar en ellas la información pertinente para explicar cómo se realizó la integración de los africanos recién llegados a la sociedad mosquita, desde una perspectiva que tome en cuenta aspectos socioculturales. Una lectura distinta de las fuentes nos indica que, en las labores cotidianas de los zambos en la Costa de Mosquitos, algunos rasgos y dinámicas culturales africanas estaban presentes. En el caso del Cabo Gracias a Dios se dispone de poca información; las fuentes son escasas para el momento de los contactos iniciales. Sin embargo, una interpretación de las mismas desde un enfoque regional que va más allá del río Coco y su desembocadura, incluyendo la Mosquitia en general, permite aproximarse a la situación que aquí tratamos. Ésta sería otra aproximación metodológica en la que coincidimos con Paul E. Lovejoy, cuando comenta que al estudiar estas sociedades caribeñas es necesario remitirnos también al pasado africano (Lovejoy, 1997).

En la Costa de Mosquitos, como denominamos al área que fue de interés británico en los siglos XVII y XVIII, los documentos en general son bastante silenciosos para describir aspectos de africanía entre sus pobladores. Los escritos de piratas y bucaneros son las más elocuentes aunque relativamente pocos. A primera vista, estas ausencias podrían interpretarse como la inexistencia de los rasgos socioculturales africanos,

perdiéndose en la fusión de los negros con los indígenas, gente, esta última, más numerosa. Pero la historia de la Costa de Mosquito en el siglo XVIII demuestra que la unión de un sector mosquito con los africanos recién llegados fue exitosa, por lo menos en el aspecto de la producción, del parentesco y de la política. Esto llama a mirar con mayor detenimiento el proceso de formación de los grupos zambos en la Mosquitia en general, área comprendida desde la costa hasta los asentamientos españoles localizados hacia el oeste. El conjunto de estos pueblos, en la zona comprendida entre Trujillo y el Castillo del Río San Juan, formaron una frontera de norte a sur para mitigar los ataques de los ladrones de mar y de los zambos mosquitos, y defender las posesiones españolas de la costa del pacífico de Nicaragua. Este borde poroso de la Mosquitia lo denominamos la frontera segoviana, constituida por asentamientos españoles de distinta naturaleza, como, por ejemplo, pueblos de montaña, y en los límites sur y norte, por puestos fortificados como el Castillo del Río San Juan y el puerto de Trujillo, respectivamente. Esta frontera se extendió desde el Castillo del Río San Juan, pasando por los pueblos de Acoyapa, Lóvago, Juigalpa, Camoapa, Boaco, Muy Muy, Matagalpa, Jinotega, Condega, Segovia, Palacagüina, Totecasinte, Danlí, Juticalpa, Catacamas y Sonaguera, hasta Trujillo en el Caribe hondureño (Ibarra R., 2006).



COSTA DE MOSQUITOS Y REGIONES ADYACENTES, SIGLOS XVII-XVIII
FUENTES: BURDON 1931, FADEN 1787, HALL Y PEREZ 2003, INCER 1990, LEHMAN 1940, OFFEN 2002.

¿Qué elementos socioculturales pudieron contribuir a que las relaciones establecidas entre los indios mosquitos con los negros africanos entre c.1640 a 1699 tomaran matices favorables para ambos? Estas páginas analizan la formación de los grupos zambos en la Mosquitia en general y destacan el peso que tuvieron algunos rasgos socioculturales africanos en el proceso del surgimiento del zambaje, fundamentalmente entre las gentes alrededor del Cabo Gracias a Dios a finales del siglo XVII. Nos referimos particularmente al desempeño de algunas labores de subsistencia y a la práctica de ciertas costumbres de enterramiento, como rasgos socioculturales que fueron también compartidos por los indígenas. Sugerimos que las similitudes entre esas prácticas favorecieron la unión positiva de indígenas con africanos en el siglo XVII, la que hizo posible que se complementaran desde una perspectiva sociocultural, construyendo bases firmes que condujeron posteriormente a los zambos al desempeño de cargos políticos destacados en el mismo siglo. El caso de Jamaica conforma en estas páginas un ejemplo de otras maneras del manejo de aspectos culturales por la misma población trasplantada, en el que la re-creación y la transmisión cultural desempeñaron papeles fundamentales desde un inicio (Rueda, 2001).[1]

1 El caso del zambaje que surgió en la provincia de Esmeraldas en Ecuador no nos parece pertinente para establecer una comparación, por los siguientes argumentos: al igual que en la situación del Cabo Gracias a Dios, el contexto en que se insertan es el de la esclavitud. Sin embargo, en ese caso se da una circunstancia que nos parece que genera una notable diferencia, la cual influyó en el desarrollo de las relaciones entre indígenas y africanos: estos últimos venían armados. Sin duda, lo anterior les causó una situación más ventajosa para los negros desde el

La complementariedad cultural como concepto explicativo

En el contexto del mestizaje, creemos que existe una diferencia entre los conceptos re-creación cultural y transmisión cultural. Por ejemplo, en Jamaica se pudo dar lo que sería una re-creación cultural y una transmisión cultural a las generaciones siguientes cerca de 1775, dada la procedencia extranjera de los africanos esclavizados. La transmisión cultural puede observarse en algunas sociedades indígenas del presente, como es el caso de las mujeres miskitas[2] actuales cuando enseñan el idioma miskito a sus hijos. No tienen necesidad de re-crear, pues transmiten el idioma que ha sido tradicional y propio del lugar desde siglos anteriores. En Jamaica, numerosos africanos esclavizados fueron forzados a convivir en lugar ajeno a sus lugares de origen. Juntos recrean sus culturas, incluyendo los idiomas, y las transmiten a las siguientes generaciones.
Pero en la Costa de Mosquito, en las cercanías del Cabo Gracias a Dios, en los primeros contactos entre africanos e indígenas en Sandy Bay, cuando se formaron los primeros grupos zambos de los que hablan los documentos, entre 1633 y 1690, la re-creación cultural no se identifica ni tampoco la transmisión. La información es poca y en el proceso de encuentro percibimos la presencia de otro fenómeno aparte, el de la *complementariedad cultural*. No se trata de aculturación ni de transculturación, más bien debe entenderse como el acoplamiento de rasgos y prácticas culturales similares, propias de los bagajes socioculturales de cada una de las culturas que se encuentran y que son el producto de su historia y de su vida en sociedad.
El concepto de *complementariedad cultural,* puede brindar explicaciones al caso de los zambos en Sandy Bay. Se trata más bien de prácticas culturales, agrícolas, funerarias u otras - como veremos más adelante- que se desarrollaron de maneras similares en África y en la Mosquitia y que al encontrarse, se complementaron sin causar cambios sensibles en los patrones de subsistencia de los indios mosquitos. En la práctica lo que parece observarse es que en el surgimiento de los grupos zambos no se introdujeron ni se transmitieron elementos culturales que pudieran denominarse como totalmente "nuevos"; más bien las similitudes de esas prácticas funcionan como puntos de contacto que se encontraron y se complementaron. Las similitudes socioculturales contribuirían a lograr relaciones más positivas y menos conflictivas entre los indígenas y los africanos, ayudándoles a enfrentar nuevas vidas de maneras menos dificultosas. La complementariedad cultural se convierte así en una herramienta conceptual que brinda intentos de explicación dentro de una particularidad histórica, la de las circunstancias alrededor del contacto entre africanos e indígenas mosquitos.
Jack Goody (1971) y Mary W. Helms (1983) han demostrado que algunas de las costumbres y prácticas culturales africanas podrían asemejarse a las de grupos amerindios. Goody, señala la posibilidad de que patrones culturales africanos fueran introducidos en el siglo XVII por estos negros en lo que denomina "la matriz cultural de la Costa de Mosquito". Se refiere a la adquisición de prestigio de los jefes de África Occidental a través del control sobre las mujeres, sobre cautivos de guerras, armas y caballos. O sea, que el prestigio se apoyaba fuertemente en el control sobre otras personas y en la posesión de armas superiores, lo que era similar en la Costa de Mosquito. Helms también señala otras similitudes entre africanos e indígenas mosquitos, refiriéndose a ejemplos de otros rasgos culturales de la Mosquitia en el siglo XVIII, cuando los prisioneros de guerra de los mosquitos eran intercambiados con los europeos por armas y pólvora, en una práctica igual a la que se realizó en África (Vega,1955) .
A sabiendas de que existen esas y otras prácticas culturales similares entre africanos y amerindios, en esta oportunidad enfocamos algunas prácticas laborales y las costumbres funerarias en la formación de los grupos zambos en la Mosquitia, no como introducciones foráneas sino como prácticas similares que entran en contacto y se complementan.

El surgimiento de los grupos zambos en la Costa de Mosquito

Los grupos denominados zambos se comenzaron a formar aproximadamente al mismo tiempo, durante el siglo XVII, en la costa del Caribe de Honduras y de Nicaragua como parte del proceso de colonización española en Centroamérica y el de la ampliación de redes comerciales de algunas partes de Europa con tierras americanas e islas caribeñas, donde incluimos la trata de esclavos. Este comercio fue el mayor responsable del arribo de negros a las costas de la Mosquitia en el siglo XVII. Pero otra parte corresponde a los esclavos negros ya existentes en otras áreas centroamericanas antes del siglo XVII. Los asentamientos españoles de la costa pacífica de Nicaragua contaban con africanos esclavizados, hombres y mujeres, según informes del siglo XVI. Lo mismo puede decirse de Guatemala. Y, en el puerto de Truxillo, en el Caribe hondureño, la población española tenía por esclavos a negros africanos también (Gámez, 1939). Por lo tanto, desde el siglo XVI los pobladores de la Mosquitia se fueron familiarizando con las personas esclavizadas procedentes de África, abriéndose así, desde un principio, posibilidades del establecimiento de relaciones menos conflictivas.
En 1645 había negros cimarrones fugitivos en las montañas del Golfo Dulce (AGCA, 1645), cerca de territorio jicaque, con los que se unieron, según menciona el historiador nicaragüense José Dolores Gámez (1939). A la vez, unos años después negros fugitivos escapaban de navíos esclavistas holandeses que pasaban y paraban en Truxillo

primer momento del contacto con los amerindios, a diferencia de los que llegaron al Cabo Gracias a Dios. La situación se torna, entonces, distinta al caso de la Mosquitia que aquí tratamos, dificultando, obviamente, una comparación inicial.

2 Los miskitos son los actuales descendientes de los "indios mosquitos" de los siglos XVII y XVIII, y su idioma se denomina miskito. En la actualidad se denominan a sí mismos como miskitos.

y en las islas de Roatán, Maza y Utila (AGCA, 1660), aumentando su flujo en las costas de Honduras.

El arribo de los negros a las costas de Nicaragua se explica por medio de diversas versiones. M.W., autor de cuyo nombre solo conocemos sus siglas, menciona que en 1639 de un barco con esclavos procedentes de Guinea se escaparon algunos, que en 1699 se encontraban residiendo en los alrededores del Río Coco (M.W., 1732). Fray Benito Garret y Arloví narra que un negro llamado Juan Ramón le contó la siguiente historia: cerca de la desembocadura del río San Juan se perdió en 1641 un navío traficante de negros, de los cuales unos fueron recogidos, pero una tercera parte escapó y se refugió entre las montañas, y fueron rechazados por sus habitantes, a los que Garret y Arloví denomina `caribes´ (Peralta, 1898). Mantuvieron una guerra cruenta entre sí hasta que ganaron los negros a los indios, quienes huyeron hacia las tierras de Segovia y Chontales. Los negros se multiplicaron con las mujeres indígenas y dieron origen a un grupo zambo.

Otra versión sostiene que un grupo de náufragos, fundadores del zambaje en la Costa de Mosquito, se refugió en 1652 en unos bajos localizados al oeste del Cabo Gracias a Dios y de allí se movieron a unas cordilleras en tierra firme. Con el tiempo, según el informe oficial del oidor Lic. Ambrosio Tomás Santaella Melgarejo, se comenzaron a reproducir con mujeres indígenas, lograron construir relaciones amistosas con los indios, y bajaron de la montaña a vivir con ellos (Peralta, 1898). Otra versión es la de Robert Hodgson a mediados del XVIII, que describe la llegada de africanos en dos barcos holandeses que naufragaron cerca del sur de Nicaragua; los menciona en calidad de fundadores del zambaje (Romero, 1995).

Podemos inferir que la procedencia de estos grupos, por lo menos los que arribaron a las cercanías del Cabo Gracias a Dios, era del área de Guinea, según coinciden M.W. y Hodgson. Probablemente habrían salido más bien de los alrededores del Golfo de Guinea _en Africa occidental_, lo que incluiría a personas oriundas de las zonas de los actuales países de Ghana, Nigeria, Togo y Camerún, en África Occidental. La lingüista Arja Koskinen, al estudiar el creole nicaragüense, demuestra que sus raíces africanas se encuentran mayoritariamente en esa zona, y no en el Africa Central (Koskinen, 2006).

No disponemos de cifras confiables que contribuyan a aclarar mejor el panorama de cuántos llegaron, aunque sí para obtener pinceladas de la población. Barbara Potthast hace referencia al hecho de que en 1637 y 1638 vivían 300 indígenas alrededor del Cabo Gracias a Dios en un radio de 30 leguas, mientras que en 1670 Exquemelin habla de 1500-1600 indígenas en la misma área. Si se suma la información que brinda M.W., el total alcanza los 1000 habitantes en 1699 (Potthast-Juttkeit, 1993). Pero en ninguno de los casos se aclara con precisión cuántos eran de origen africano.

Al hacer un balance de la información anterior, podemos proponer que las distintas versiones apuntan a que no parece haberse tratado de un solo barco, sino de varios y en distintos momentos. Por lo tanto, es posible concluir que la mezcla de los indios con negros en esta Costa se efectuó poco a poco, intensificándose cuando algún acontecimiento así lo favorecía, como era la llegada de varios africanos a la vez. Fue un proceso en el que no hubo homogeneidad.

Por lo general, toda etnia que es invadida en su territorio por otros, inicia relaciones tensas y conflictivas con los recién llegados; en este caso, los mosquitos con los negros. Podemos considerar como invasora la llegada de los africanos puesto que representaron una amenaza para los pobladores "autóctonos". Fueron un "otro" amenazante hacia ellos, sus mujeres y sus recursos. Pero también es preciso considerar que los africanos en cuestión llegaron al Cabo Gracias a Dios más por casualidad que por voluntad. Arribaron escapando de una situación de esclavitud, caso diferente de los negros que llegaron esclavizados a Jamaica, llevados allí adrede y en esa condición.

En la Mosquitia la integración de los africanos a las sociedades indígenas se pudo efectuar de distintas maneras. Es difícil precisarlas por cuanto existe evidencia de que fueron varios los barcos que arribaron en tiempos distintos y a sitios diferentes. Pudieron darse situaciones hostiles y luego de amistad, como señala una de las versiones citadas. Pero también los indígenas pudieron haber hecho prisioneros a algunos de los recién llegados, puesto que existe evidencia de ello en la versión que narra Alexander O. Exquemelin (2000). La práctica de atacar a enemigos y capturar hombres, mujeres y niños era parte de la vida cotidiana de los indios mosquitos (Helms, 1983).

Lo que es más seguro es que los africanos fueron menos numerosos que los indígenas. Esto parece confirmarse con los resultados de estudios genéticos recientes realizados entre los miskitos, en los que se ha comprobado la dominancia amerindia, donde el componente genético de los miskitos aún conserva características propias de los grupos amerindios (Azofeifa, Ruiz y Barrantes, 1998).

En esa primera situación de supuestos cautivos, los recién llegados deberían cumplir con algunas labores de subsistencia tales como recolección, agricultura, cacería y pesca. Su incorporación a la sociedad mosquita debió de relacionarse primero con procesos de trabajo para la alimentación del grupo captor y la propia. Además, los africanos no hablaban el miskito ni conocían las costumbres de sus hablantes, tampoco estaban familiarizados con el territorio; todo lo que, en conjunto, los colocó en una situación de desventaja. Para asegurarse su supervivencia debieron alcanzar acuerdos con los mosquitos, aunque fuera acatando las imposiciones de éstos en su condición de cautivos y aprendiendo, entre otras cosas, a hablar el miskito, conocimiento que les sirvió de llave para penetrar en la sociedad mosquita, en sus ámbitos materiales y no-materiales.

Los acervos culturales africanos y las nuevas situaciones

Aunque fueran minoría los recién llegados al Cabo, ¿qué pudo ocurrir con sus acervos culturales? En este momento de nuestra exposición debemos remitirnos a las ideas de Sydney

Mintz y Richard Price (1976), quienes sostienen que no fue usual que grupos africanos de culturas específicas viajaran o se asentaran juntos en números sustantivos a la llegada a tierras americanas. De manera que de acuerdo con estos autores no se puede afirmar que los africanos traídos al Nuevo Mundo fueran portadores de una única cultura colectiva. Tal vez eso fue cierto en algunos casos y de haber sido así, sería útil para explicar que en la documentación revisada de la Mosquitia entre 1633 a 1786 no encontremos referencias explícitas sobre rasgos particulares culturales diacríticos africanos, fácilmente visibles a los ojos de observadores españoles o ingleses; como, por ejemplo, adornos, colores y tipos de vestuarios y peinados, ni entre los zambos ni en los mosquitos. En términos amplios, lo afirmado por las tesis de Mintz y Price puede haberse presentado en distintas áreas de la Mosquitia y en diferentes momentos, pero no se pueden generalizar para toda la zona dadas las variaciones señaladas. Habría que analizar caso por caso, donde volvemos a la consideración de particularidades históricas. En las cercanías del Cabo Gracias a Dios, la información es bastante escasa, casi nula, a fin de encontrar referencias sobre aspectos culturales como los que veremos descritos en el caso de Jamaica. Pero también, como hemos venido señalando, en la isla la realidad era otra. Veamos, no obstante, lo que nos dice Olaudah Equiano (o Gustavus Vassa) cuando arribó a Tuappy en 1775:

> Los principales artículos que podíamos obtener de los indios vecinos eran aceite de tortuga, conchas, silk.grass y algunas provisiones. Pero ellos no trabajaban en nada para nosotros, con excepción de la pesca. En algunas ocasiones colaboraron cortando árboles para construir viviendas, lo que hicieron exactamente como en África, por la labor conjunta de hombres, mujeres y niños (Equiano, 1999).

Equiano no describe costumbres visibles o rasgos diacríticos africanos, pero sí llama su atención una práctica cultural que le recordó África, realizada por amerindios, que no podía ser fácilmente perceptible a los ojos europeos, pero sí lo sería a los de un indio mosquito o a un africano como Vassa. Nos referimos a la mención de una misma manera de organizarse para ejecutar una labor. En esa tarea, así como en otras labores agrícolas y de subsistencia, participaban hombres, mujeres y niños. Luego de terminada la vivienda, o de recolectada alguna cosecha con la ayuda de todos, se hacía una fiesta o `chichada´, como también se hacía en África (Wagner, 1978).

Una `chichada´ consiste en una festividad ofrecida por la persona que fue ayudada, ya fuera a recoger cosechas como a construir su vivienda. Los que contribuyeron se reúnen en su casa y beben chicha, bebida fermentada de maíz que se bebe en un recipiente, que se va pasando entre los asistentes. Son prácticas culturales similares, complementarias que conducen al fortalecimiento de las relaciones de parentesco y de solidaridad, a la vez que favorecen la creación de alianzas. En este caso de formación de grupos zambos, las ideas de Mintz y Price no se aplican porque no parece haber ocurrido un hecho disruptivo en el acervo cultural entre los recién llegados al Cabo Gracias a Dios. Aunque el viaje en los barcos fuera una horrenda experiencia y los debilitara temporalmente, no perdían su cultura (Thornton, 1978). Más bien, algunos de estos rasgos socioculturales permitieron que se diese una complementariedad cultural, proceso por medio del cual se mantendría una fuerte presencia africana, expresada muy sutilmente y casi de manera invisible ante los ojos de otros, en culturas amerindias mezcladas con africanas.

La discusión internacional, no obstante, conlleva otras ideas que contrastan con las de Mintz y Price. Las discute, entre otros, John Thornton (1978, pp. 183-192) quien, en síntesis, demuestra que la extracción de los pobladores de África no sucedió de manera tan azarosa como se ha creído, sino que al partir de una base lingüística es posible distinguir tres zonas principales y siete subzonas, a las que denomina "subculturas". Enfatiza el peso de esas tres zonas, a saber: la alta Guinea, la baja Guinea y la costa de Angola como los lugares principales en donde se apresaron los africanos. La variabilidad cultural que salió de África no fue tan grande entonces, pues las áreas principales se resumen en tres. Los siete subgrupos tuvieron cierta homogeneidad, lograda muchas veces gracias a las relaciones de intercambio entre los grupos africanos, en las que surgieron lenguas francas, como el yoruba en 1633.

La situación que describe Thornton para esos sectores africanos se compara con algunas sociedades indígenas centroamericanas del siglo XVI, inclusive en la misma Costa Rica, donde el intercambio indígena homogenizaba un tanto las diversas culturas. En este país la lengua huetar se propone como lengua franca vigente a la llegada de los españoles y se empleaba, como el yoruba en África, en actividades comerciales y de intercambio (Ibarra, 1990, p. 2001). Thornton demuestra cómo alguna de la gente esclavizada provenía de una misma cultura o, al menos, era gente que había crecido junta o cercana. Sostiene que su mayor división ocurría a su llegada a América en el momento mismo de su venta y su traslado a las plantaciones donde tendrían que laborar. Una vez instalados los esclavos, algunos amos les permitían salir, a visitarse y asistir a funerales, entre otras actividades. Por lo tanto, cuando se encontraban en aquellas áreas en donde esas salidas les eran permitidas, los africanos de una misma procedencia o "nación" (o terre en francés), tendían a juntarse en un solo lugar para cambiar impresiones y conversar, abriéndose así un espacio en el que pudieron re-crear sus culturas. Las fuentes que consultó Thornton (Sloane, 1707) afirman que inclusive se reunían para realizar los funerales de algún deudo o amigo, siguiendo las costumbres de sus tierras africanas. Por lo tanto, dentro de esas condiciones sí era posible que la cultura africana se rescatara, se re-creara y transmitiera.

Otro testimonio de este tipo de re-creación de prácticas culturales lo aporta también Olaudah Equiano en 1773, cuando describe en Jamaica la siguiente escena:

> Cuando vine a Kingston me sorprendí de ver el número de africanos que se reunían los domingos, particularmente en un sitio grande y cómodo llamado Spring Bath. Aquí cada diferente nación africana se encuentra y baila siguiendo las costumbres de su propia tierra. Aún retienen la mayoría de sus costumbres nativas: entierran a sus muertos y colocan vituallas, pipas y tabaco, así como otros objetos en la tumba, junto al difunto, de la misma manera que en África (Equiano, 1999, p.129).

Si damos fe a las descripciones de Equiano, queda claro que en la situación referida en Kingston se observan las propuestas de John Thornton. A saber, hay representantes de distintas naciones africanas que logran reunirse y re-crear sus culturas, transmitiéndolas, lo que difiere de la situación de la gente del Cabo Gracias a Dios, donde no son evidentes esos espacios pero sí la complementariedad de maneras de trabajar, propiciando colaboración y alianzas entre los participantes.
En ambos casos se infiere que el peso del número no deja de tener importancia. ¿Cuántos africanos esclavizados llegaban a la Costa de Mosquito y cuántos a Jamaica? En primer lugar, en la Costa de Mosquito no hubo grandes plantaciones de azúcar como las de Jamaica (PRO CO, 1776). Por ejemplo, en 1780 se mencionan cerca de Black River cinco plantaciones importantes, que también poseían caballos y ganado (PRO CO, 1780). Eso puede aclarar que los africanos en Black River y alrededores no fueron tan numerosos como en esa isla. En 1740 se encuentran los siguientes datos (PRO CO 1740): en Black River se mencionan 14 hombres blancos sin contar ni mujeres ni niños, y 100 mulatos y negros, aproximadamente; en Cape River, localizado 6 millas al oeste de Black River, se nombran 12 hombres blancos sin contar ni mujeres ni niños, y 60 mulatos y negros, aproximadamente; y en Sandy Bay y el Cabo Gracias a Dios se habla de 5 hombres blancos y 500 mosquitos, mulatos y negros. En total, suman una población de 691 hombres, sin mujeres ni criaturas en esas tres zonas de la Costa de Mosquito. Pero esa suma contrasta notablemente con otra información de 1740 que informa sobre un total de 4.878 almas (souls) en Mosquito Shore, sin contar los indios de "tierradentro". De ellas, se mencionan 1.463 esclavos negros (PRO CO 1740). En 1766 se habla de 10.000 indios mosquitos y 4.400 esclavos negros en la Costa de Mosquito (Gámez, 1889, p.111). Cuarenta años después, en 1780, refiriéndose únicamente a Black River, Robert Smith menciona 80 blancos y 600 negros (PRO CO, 1780).
Obviamente, los datos no son suficientes y sus fluctuaciones deben contrastarse con alzas y bajas en la oferta y la demanda de esclavos, entre otras variables. Aun así, como tendencias generales, las cifras se pueden comparar con los datos que existen para Jamaica; como, por ejemplo, los 1.286.888 esclavos importados en 1773 (Williams, 2000, p. 463). Esta isla fue centro principal de importación y reexportación de esclavos, lo que ni Black River ni Sandy Bay ni Bluefields fueron en la misma escala. La Costa de Mosquito no fue un centro fundamental de compra y venta de esclavos y mercaderías como sí, Jamaica. Más bien, la Costa de Mosquito, particularmente Black River, obtenía de Jamaica productos y esclavos y los redistribuía a otras áreas caribeñas. Jamaica reexportaba cueros, caoba, índigo, algodón, cacao, y otros bienes (Wu, 1995, p. 303).
En Jamaica se habla de millones de personas esclavizadas, mientras que en la Costa de Mosquito se registran cientos y, en un momento dado, de algo más de mil, pero no de millones. Es claro que hubo más población de origen africano en Jamaica que en la Costa de Mosquito, lo que favorece el cumplimiento de las tesis de Thornton en la isla en los alrededores de 1772.
La información comentada demuestra que en la Costa de Mosquito existieron diferencias económicas, por ejemplo, entre Black River y Sandy Bay, o en las poblaciones cercanas al Cabo Gracias a Dios. Las diferencias obedecían a diversas causas: a las actividades comerciales de cada lugar; a la producción de cada área (plantaciones de azúcar, fincas de plátanos o plantain walks, explotación de la tortuga de carey, ganadería, entre algunas); al tipo de población que lo ocupaba (blancos, indígenas, africanos, zambos, otros mestizos, sus proporciones, sus ocupaciones y su situación para realizar las tareas); a la distribución y la densidad de la población; y, por supuesto, a los intereses de los pobladores no indígenas y no africanos, en su mayoría, británicos.
En Black River el problema del papel que siguió la dinámica de la cultura africana, puede haberse manifestado de diferente manera que en el Cabo Gracias a Dios, pues en el primero sí hubo mayor concentración de actividades comerciales internacionales, incluyendo el contrabando y la compra y venta de africanos esclavizados, además de las cinco plantaciones de azúcar vecinas, antes mencionadas. La existencia del número superior de población africana en Black River se evidencia cuando en 1776 el asentamiento estuvo bajo ley marcial debido a que un grupo de africanos esclavizados huyó de una plantación hacia las montañas (PRO CO 1776). Este caso contrasta, a todas luces, con la población del Cabo Gracias a Dios y el surgimiento de grupos zambos en otras circunstancias.

Costumbres funerarias

Otro aspecto que menciona Equiano es que en Jamaica los africanos y sus descendientes aún resguardaban sus costumbres funerarias a finales del siglo XVIII. La práctica de acompañar a los difuntos con objetos fue también amerindia. Precisamente con relación al caso que aquí nos interesa, los indígenas sumu o mayangna, en las cercanías del Cabo Gracias a Dios, seguían tal costumbre, como lo evidencia fray Pedro de la Concepción cuando la describe. Dice que si era hombre se le enterraba con su lanza y arco y si mujer, con su piedra de moler (AGI Guatemala 1699). Eduard Conzemius afirma que antiguamente todas las propiedades personales del difunto, como sus implementos, ornamentos, perros, etc., eran colocados en la tumba para que le sirvieran en el otro mundo. Agrega que la división del trabajo continuaba en la otra vida y que al difunto se le adjuntaba una antorcha de pino para que le sirviera de guía en su largo viaje al más allá (M.W. 1732,

p.295; Conzemius, 1984, pp.304-305). Se trata de religiones centradas en la idea de que todos los seres y algunas cosas tuvieron una existencia espiritual.
No tenemos evidencias ni referencias ni descripciones de un enterramiento indígena, africano o zambo en el Cabo en el siglo XVII, pero sí del XIX. Cerca de la laguna de Awastara, comunidad miskita que aún persiste como tal, se encontró un enterramiento que fue saqueado y en el que se hallaron varias ofrendas (Bard, 1965, pp. 216-217). En este ámbito de la muerte y los rituales funerarios, entre los africanos que llegaron supuestamente de Guinea y los indios mosquitos del río Coco se acoplarían sus ideas de que hay otra vida, otro mundo más allá de la muerte, donde vivían otros seres no visibles para los vivos. Ambos casos se describen como animistas. Tanto indígenas como africanos otorgaban una especial importancia a la muerte y a las creencias relacionadas con ella y el más allá. Sin duda que al compartir ideas similares con respecto a algo medular en las vidas de dos grupos sociales distintos, una complementación cultural se vería favorecida. Y, al igual que las motivaciones intrínsecas en las maneras de trabajar, no sería un rasgo visible para observadores foráneos o externos. Serían prácticas funerarias similares que se complementan en una situación de encuentro cultural, puntos de contacto.

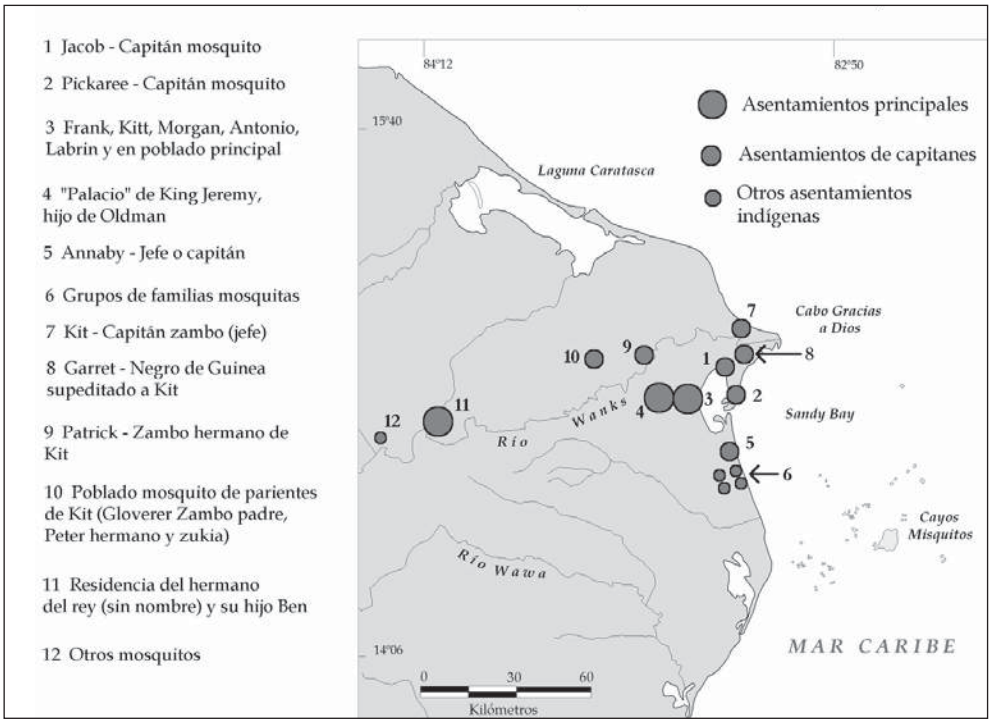
Relaciones de producción y relaciones de parentesco

Muy cercano al momento del encuentro, probablemente los africanos voluntariamente o como prisioneros de los indios mosquitos contribuyeron con labores productivas. Éstas, al practicarse y entenderse de la misma manera o de forma muy similar que en África, dieron como resultado una pronta acogida por parte de uno de los sectores mosquitos para llegar a alcanzar, con el tiempo, un status casi familiar, de parientes. A la vez, esta acogida ayuda a entender cómo hombres zambos llegaron a formar parte del grupo dirigente de la Costa de Mosquitos.
M.W , narra que un prisionero indígena (indian slave) que había sido tomado por un Capitán Wright en Segovia, fue entregado a un hermano del entonces rey mosquito, que habitaba en la cuenca superior del río Coco. Este cautivo le comentó a M.W. cómo había ganado gran prestigio entre los mosquitos al hacerse pasar por sukia en el afán de mejorar su condición (M.W. 1732, f.291 v). Pareciera, entonces, que entre la sociedad mosquita era posible obtener beneficios aun en condición de inferioridad jerárquica como sería la de prisionero o "esclavo", mientras la persona demostrara cualidades admirables a sus ojos.
En 1699 M.W. señala claramente la integración de estos africanos a los indios mosquitos del Cabo Gracias a Dios, indicando cómo la vigilancia del mar constituía parte de sus responsabilidades y los que ya en ese año se encontraban asentados en ambas márgenes de la desembocadura del río Coco. Los africanos y los indígenas habían tejido entre ellos relaciones de parentesco, las que, en ese momento, funcionaban a la vez como relaciones sociales de producción. O sea, que en términos teóricos tales relaciones definían la apropiación de las condiciones materiales e intelectuales (conocimientos y el "saber hacer") de la vida social; organizaban y controlaban el desenvolvimiento de ciertos procesos de trabajo y las diversas formas sociales de circulación y redistribución de los productos del trabajo individual y/o colectivo entre los individuos y los grupos que forman una sociedad (Godelier, 2000, p. 274).
Es esencial recordar que los africanos traídos como esclavos fueron personas arrancadas de una vida en sociedad, con culturas particulares logradas como resultado de la oposición hombre-naturaleza (Godelier, 2000, p.113). Eran testigos y partícipes de formas de convivir en sociedad a partir de sus propias experiencias en África. Su integración en los procesos productivos de las sociedades mosquitas y su incorporación familiar sugiere que en este caso del Cabo Gracias a Dios las relaciones de producción funcionaron a la vez como relaciones de parentesco. En Talamanca, Marcos Guevara (2006, comunicación personal) ha encontrado que entre los bribris del Caribe de Costa Rica prevalece la idea de que "quienes me trabajan, deben ser de mi familia", pues en la visión de estos indígenas todas las personas conocidas deben caer en alguna categoría de parentesco. Esto podría ayudar a comprender cómo el trabajo sería un medio de integración social para los negros que llegaron a la Mosquitia.
Mary W. Helms (1977, p.169) afirma que en tiempos más recientes, para efectos matrimoniales, los miskitos no enfatizan si los contrayentes tienen o no una ascendencia negra. El aspecto físico a veces se menciona, pero ni es un factor determinante que influya en la escogencia de cónyuges ni es significativo para establecer o romper relaciones específicas. Aunque la ascendencia es importante para resolver situaciones sociales complejas, no lo es para determinar quién es miskito y quién no. En este aspecto tienen mayor peso los criterios socioculturales. Para los miskitos, el conocimiento y uso de la lengua miskita como lengua materna, aunada a la práctica de sus costumbres, particularmente al reconocimiento de los lazos de parentesco y la observancia de los comportamientos familiares, constituyen los puntos cruciales, junto con un orgullo general por las tradiciones miskitas. Este orgullo también se manifiesta cuando se relacionan con gente no-miskita.
El aprendizaje del miskito y de sus costumbres pueden haber acercado a los negros africanos a los mosquitos del pasado, contribuyendo a integrarlos a su sociedad al punto de permitir uniones matrimoniales con miembros de familias indígenas que bien pudieron ostentar rangos principales, de las que nació una progenie zamba, la que permitió, dada la jerarquía de sus progenitores mosquitos, a algunos de sus miembros llegar a ocupar importantes cargos políticos. En el transcurso de la vida cotidiana, ciertos negros pudieron desarrollar una identidad fuertemente relacionada con la cultura mosquita, (aprendieron sus costumbres, la lengua y sus conocimientos), lo que les favoreció la unión con mujeres mosquitas y la convivencia entre sus parientes.

Zambos y mosquitos en el cabo Gracias a Dios en 1699

Procedemos a analizar dos fuentes complementarias sobre los zambos e indígenas mosquitos del río Coco y el Cabo Gracias a Dios, la de M.W. y la de fray Pedro de la Concepción (Leyva, 1991, pp. 211-218). La importancia de estos documentos se acentúa cuando notamos su procedencia: una es inglesa, mientras la otra es española; ambas se refieren a una misma gente y situación, sólo que desde dos perspectivas diferentes. En este caso, ambas fuentes dialogan, permitiendo asomarnos a un mismo tiempo a la gente y al lugar.

La información que brinda M.W.[3] sobre las poblaciones del Cabo Gracias a Dios, como ejemplo de las relaciones establecidas entre negros e indígenas en el proceso de zambaje. Las referencias que aporta acerca de los asentamientos zambos-moscos en 1699 indican que ya en ese año los negros llevaban 60 o más años viviendo con y entre los indígenas (M.W. 1732). Sugerimos que esos negros pueden ser parte de los náufragos procedentes de Guinea que alcanzó el Cabo Gracias a Dios en 1639 y quienes en 1699 formaban parte de la sociedad del Cabo y del río Coco. Estos negros se mezclaron con indios de linaje importante, cuyos familiares se encontraban distribuidos en puntos estratégicos del río Coco en 1699, y a los que M.W. denomina "mulatos". En la parte norte de la boca donde el Coco deposita sus aguas en el Mar Caribe, vivía un zambo llamado capitán Kit, quien junto con otros indios vigilaban la entrada a esa importante vía de navegación. En la margen sur de la boca vivía un negro de Guinea llamado Garret, de los que arribó hacía 70 años, acompañado de otros zambos y algunos representantes de otras mezclas que no se especifican, todos supeditados políticamente al capitán Kit. Desde ahí, 20 leguas río arriba se llegaba al asentamiento del zambo Patrick, hermano de Kit, situado a dos leguas de la sabana mosquita. En este punto se encontraban siete viviendas ocupadas por parientes de Patrick, "siendo todos sus deudos y bajo su dirección" (M.W. 1732, p. 290). Había cincuenta y dos hombres, algunos eran indios y otros zambos. Su jefe era el padre de Patrick, llamado Glover, un hermano suyo llamado Peter que se describe como sukia, además de Febril, Rowland y Greenvill, nombres que les fueron dados por un grupo de corsarios algún tiempo atrás. Durante la época seca esta gente visitaba a Patrick. A unas 20 leguas río arriba, estaba la residencia del hermano del llamado rey, no especifica su nombre, pero sí el de un hijo suyo llamado Ben. M.W. comenta que el hermano del rey "no tiene nombre", porque nunca ha salido a ver a ningún extranjero, y vive muy adentro, río arriba. Siempre siguiendo el cauce hacia el oeste, describe otro grupo similar de gente, pero, agrega, también sin nombre. Y finaliza diciendo que esa es la población indígena del río Coco hasta donde él vio. M.W. no los designa como población negra en ningún momento, sino como zambos o indios.



ALGUNOS ASENTAMIENTOS ZAMBOS Y MOSQUITOS EN EL RIO WANKS (COCO) Y ALREDEDORES SEGUN M.W. EN 1699 (UBICACION APROXIMADA)

FUENTE: M.W. 'The Mosquito Indian and his Golden River". A Collection of Voyages and Travels. Vol. 6, London: Churchills, 1732, pp. 286 v-290v.

3 El mapa que se presenta a continuación se basa en M.W. Fue elaborado por la autora de estas páginas (Ibarra, 2006, p. 77).

Disponemos de otra fuente complementaria, también de 1699, la de fray Pedro de la Concepción, quien realizó una entrada por las cercanías del río Alalí, en la que intentaba salir al río Coco o Segovia, en los alrededores de Totecacinte. Comparando ambas fuentes, podemos concluir que la información legada por M.W. es de primera mano, pues él estuvo allí mientras que a fray Pedro la información le fue dada por un indio mosquito. Además, el contraste de documentos hace ver la confiabilidad de los datos que brinda M.W. Comenta fray Pedro que un indio "guarán" (sic) le informó que los guaianes vivían en las bocas del Segovia o Coco y del Guayape; además, le describió la existencia de 18 poblaciones en las márgenes y cercanías del río (Leyva, 1991, p. 214). Entre ellas suponemos que se encuentran algunos de los asentamientos que describe M.W. Además, el fraile menciona a cuatro capitanes: Quin, Quid, Dazmi y Yambar. De ellos, podemos deducir que la palabra Quin puede identificarse con el king o el rey, y Quid se debe referir al capitán Kit que menciona M.W. En síntesis, el diálogo entre las fuentes sugiere que los guaianes son los indios mosquitos; que su distribución poblacional estaba en las márgenes, alrededores y desembocadura del río Coco. Entre sus jefes principales estaba el que llamaban rey (sin nombre), y el capitán Kit. Como rasgo principal, podemos percibir dos aspectos importantes para los mosquitos: una clara jerarquización sociopolítica con base familiar que podía datar de cierta antigüedad, pues no parece ser inventada por la unión de los negros con los indios, sino complementada entre los dos. Siguiendo una de las propuestas principales de estas páginas, los negros se acoplaron a estructuras ya existentes, pues procedían de sociedades donde la jerarquización era también bastante clara. El otro aspecto evidente es una distribución espacial organizada, no sólo alrededor de estrechas relaciones de parentesco que enlazan a indios, negros y a zambos, sino también en las cercanías de los diferentes ambientes naturales de la Mosquitia, en este caso, de la costa a la sabana y un poco más hacia la cuenca media del Coco, aspectos que no profundizaremos aquí.

Conclusiones

El surgimiento de grupos zambos americanos debe tomarse en cuenta como fenómeno que se desprende de la historia de la esclavitud. Sin embargo, es necesario darle espacio a las particularidades históricas y sus huellas. La experiencia investigativa en la Costa de Mosquito va señalando la gran diversidad cultural que intervino en los procesos de mezcla, por lo que no es posible generalizar o explicarlos a todos de igual manera. Baste recordar que cerca de la Mosquitia los indígenas jicaques, muy distintos a los indios mosquitos, se unieron también con africanos, en la misma época que los mosquitos. Desde una perspectiva interpretativa centroamericana, las culturas indígenas diversas que sirvieron "de base" para la mezcla africana constituyen uno de los primeros aspectos que hay que tomar en cuenta en estos estudios. No se puede afirmar que todos los zambos pasaron por iguales procesos en su incorporación a sociedades amerindias, ni siquiera en la Costa de Mosquitos. Esa diversidad cultural que aún hoy observamos, es riqueza y sobre ella queda aún pendiente mucho trabajo de investigación.
En términos teóricos, la diversidad comentada y la particularidad de cada caso y situación sugieren que los científicos sociales reflexionemos acerca de la construcción de herramientas conceptuales más adecuadas para explicar los procesos de contacto cultural, que se distinguen conforme avanza la investigación histórica. Queda claro que en el caso de la esclavitud los grupos zambos conforman matices que se deben explicar, puesto que siguiendo a Maurice Godelier, "la historia no explica nada, hay que explicarla". En términos metodológicos, tampoco se puede perder de vista la particularidad histórica de lugares y gentes que, aunque fueron casi vecinas, como el caso de Black River y el Cabo Gracias a Dios, fueron bastante distintas. Contrastados con los jamaiquinos, los procesos culturales fueron diferentes, lo que se piensa podría extenderse a las otras islas del Caribe tocadas por la esclavitud; fenómeno que, a su vez, debe explorarse.
Los ejemplos comentados demuestran que la re-creación cultural, la transmisión cultural y la complementariedad cultural pueden obedecer a situaciones históricas particulares o a momentos específicos en el desarrollo de esas historias. La re-creación cultural y la transmisión cultural pueden ocurrir entre los distintos grupos a ritmos distintos, mientras que la complementariedad cultural no necesariamente tiene que producirse.
El acoplamiento de rasgos socioculturales africanos con amerindios conduce a contemplar el surgimiento de los grupos zambos del Cabo Gracias a Dios como un fenómeno que se logró consolidar, en gran medida, por la práctica de algunas costumbres culturales similares, para las que sus ejecutores puede decirse que "hablaban un mismo idioma". Se trata de una situación de complementariedad cultural, por lo menos en aspectos fundamentales de la vida en sociedad como son el trabajo y la muerte.

Referencias

Fuentes primarias

AGCA (1660). A1.382.3485. Autos sobre la noticia de la proximidad de piratas a las costas de Trujillo.

Archivo General de Centroamérica, en Guatemala:
AGCA (1645) A1.4060.31537. Liquidación hecha de la cantidad de gastos en la reducción de los negros cimarrones del Golfo Dulce.

Archivo General de Indias:
AGI Guatemala 223, f.55v (1699). Reducción de los jicaques por Fray Pedro de la Concepción.

Public Record Office, Colonial Office, London.

PRO CO 137/65, 1740, f.186. Trelawney a Richard Jones.

PRO CO 137/74, 1776, f.1. Capt. Lawrie on Mosquito Shore.

PRO CO 137/78, 1780, f. 148. Robert White a Lord George Germaine.

Fuentes secundarias

Azofeifa, J., Ruiz, E. y Barrantes, R. (1998). Genetic Variation and Racial Admixture in the Miskito of the Southern Mosquito Shore, Nicaragua. *Revista de Biología Tropical, 46(1),* 157-165.

Bard, S. (1965). *WAIKNA. Adventures on the Mosquito Shore.* Gainesville: University of Florida Press.

Conzemius, E. (1984). *Estudio etnográfico sobre los indios miskitos y sumus de Honduras y Nicaragua.* San José: Libro Libre.

Dunn, R. (1972). *Sugar and Slaves. The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Equiano, O. (1999). *The Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the África*n. New York: Dover Publications, Inc.

Exquemelin, A. (2000). *The Buccaneers of America.* New York: Dover Publications, Inc.

Gámez, J. D. (1939). *Historia de la Costa de Mosquitos (hasta 1890).* Managua: Talleres Nacionales.

Godelier, M. (2000). *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas.* Quito: Abya-Yala.

Goody, J. (1971). *Technology, Tradition and the State in Africa.* London: Oxford University Press.

Helms, M. W. (1977). Negro or Indian: the Changing Identity of a Frontier Population. En: Ann M. Pescatello (Ed.), *Old Roots in New Lands. Historical and Anthropological Perspectives on Black Experiences in the Americas.* Westport, Conneticut: Greenwood Press.

Helms, M. W. (1983). Miskito Slaving and Culture Contact: Ethnicity and Opportunity in an expanding Population. *Journal of Anthropological Research, 39(1),* 179-197.

Ibarra Rojas, E. (2006). *Los zambos y los mosquitos en la Costa de Mosquito. Estrategias en el conflicto anglo-hispano en América Central 1633-1786.* Nº 806-A5-126 CIHAC, Universidad de Costa Rica.

Koskinen, A. (2006). La lengua creole: de oralidad a forma escrita. *Revista del Caribe Nicaragüense WANI, 47,* pp. 45-58.

Leyva, H. (1991). *t*Tegucigalpa: CADERH.

Lovejoy, P. E. (1997). *The African Diaspora: Revisionist Interpretations of Ethnicity, Culture and Religion under Slavery. Studies in the World of Slavery, Abolition and Emancipation* II: 1. Recuperado el 17 de marzo de 2007 de http://web.archive.org/web/20030808013352/www.h-net.org/~slavery/essays/esy9701love.html Una primera versión de este artículo se presentó en Bradsforde Morse Lecture en la Universidad de Boston, en abril de 1995.

M.W. (1732). The Mosquito Indian and his Golden River. In: *A Collection of Voyages and Travels*, Vol.6. London: Churchills (ca 1699).

Mintz, S. y Price, R. (1976). *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective.* Boston: Beacon Press.

Peralta, M. M. (1898). *Costa Rica y Costa de Mosquitos.* París: Imprenta General de Lahure.

Potthast-Jutkeit, B. (1993). Indians ,Blacks and Zambos on the Mosquito Coast, 17th and 18th Century. *América Negra, 6 ,* 53-65.

Romero Vargas, G. (1995). *Las sociedades del Atlántico de Nicaragua en los siglos XVII y XVIII.* Managua: Fondo de Promoción Cultural BANIC.

Rueda Novoa, R. (2001). *Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas. Siglos XVI-XVIII.* Quito: Ediciones Abya-Yala.

Sloane, H. (1707). *A Voyage to the islands Madera, Barbados, Neives, S. Christopher and Jamaica*. London: Printed by B.M. for the Author.

Thornton, J. (1978). *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800.* New York: Cambridge University Press.

Vega B, A. (Comp.) (1955). Documentos para la Historia de Nicaragua. Registros de pasajeros de navíos. En: *Juicio de residencia que el Lic. Diego de Herrera, Oidor de la Audiencia de los Confines, tomó a Rodrigo de Contreras, gobernador de la provincia de Nicaragua. León, 28 de junio de 1544.* Tomo IX, Madrid: Imprenta Viuda de Galo Sáez, 33-45.

Vega B, A. (Comp.) (1955). Documentos para la Historia de Nicaragua. Registros de pasajeros de navíos. En: *Juicio de residencia que el Lic. Diego de Herrera, Oidor de la Audiencia de los Confines, tomó a Pedro de los Ríos. 28 de junio de 1544.* Tomo X, Madrid: Imprenta Viuda de Galo Sáez, 4-24; 473-518.

Wagner, G. (1978). The Political Organization of the Bantu of Kavirondo. En: M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard (Ed.), *African Political Systems. International África*n *Institute.* London: Oxford University Press.